

Євген РАШКОВСЬКИЙ

## ІНДІЯ І РОСІЯ: ВИКЛИК ФУНДАМЕНТАЛІЗМУ

Проблематика, винесена в заголовок цієї статті, є мало опрацьованою. Тому ми пропонуємо її для обговорення у формі есе.

### 1

Індологія — комплексна, величезна сфера соціогуманітарного знання, вивчення якої корисне для нас, росіян, у багатьох відношеннях. Бо сама Індія — незрівнянна культурно-історична лабораторія процесів взаємодії відмінних у часі потоків переселення, дифузії, взаємоприспосовування рас, етносів, мов, вірувань, культур, які тривали тисячоліттями. Ці процеси простежуються наукою з первісних епох, і вони продовжуються в умовах нинішнього "постмодерну". Вони ніколи не були ідилічними, в них було багато темного і кривавого. Постійний процес жорсткої кастово-ієрархічної стратифікації завжди був характерною особливістю індійської історії та соціальності. Проте, безперервна взаємодія різних форм культурного та духовного досвіду людей наклала особливий відбиток на Індійський субконтинент.

Справді, нещадним міжобщинним війнам та боротьбі незмінно протистояли потужні форми синтезу. Так було в соціальній сфері, а також у сферах культуротворчих: мистецтві, філософії, релігії. XX століття відкрило величезний творчий потенціал народів Індії й у сфері громадських стосунків. Із труднощів антиколоніальної боротьби, з драматизму відносин між найбільшими релігійними общинами країни (індуси, мусульмани, сікхи, християни, буддисти) поставав, хоч і не досконалий, досвід громадської самоорганізації, який заслуговує на всесвітній інтерес і визнання.



За хронологією індійської історії ХХ століття можна послідовно виділити три пласти людської активності в громадській сфері:

- 1) теорію і практику ненасильницьких дій;
- 2) теорію і практику світської державності як посередника між непримиренними етноконфесійними общинами;
- 3) теорію і практику масових позаконфесійних і не-політичних суспільних організацій, основні інтереси яких спрямовані не на боротьбу за владу, не на прозелітизм і не на завдання внутрішньообщинної консолідації, а на підтримку й аккультурацію найбільш бідуючих та принижених груп індійського суспільства, незалежно від їхньої етноконфесійної чи кастової належності. Такими є масові благодійні, просвітницькі, медико-гігієнічні, екологічні, правозахисні та інші рухи, що розвиваються кілька останніх десятиліть в Індії. В суспільно-політичній індійській лексиці такі рухи об'єднані загальною рубрикою *grassroots*.

Ці сфери сучасного індійського життя і сучасного індійського духу вивчені у нас не повністю, що й зрозуміло. Тому що ці суспільні і духовні реальності неможливо було втиснути в ряд кліше, які панували в суспільствознавчих поняттях у Росії. Неможливо було підвести їх під жодні категорії "ленінізму" та "істмату". Однак, 1 і 3 пластам надавалась деяка увага в нашій літературі<sup>1</sup>. Пласту 2 пощастило більше ніж іншим<sup>2</sup>. Поза тим, ми знову змушені повертатися до цього пласта індійської політичної реальності у світлі найновішого історичного досвіду і, зокрема, у світлі вивчення новітнього релігійного фундаменталізму. Зазначимо, що при розробці теорії й практики основ індійської політичної секуляризації свою роль відіграли вихідці з різних етнорелігійних індійських общин, у тому числі з мусульманських. Наприклад, такі теологи та суспільні діячі, як Маулана Абдул Калам Азад, Хумайун Кабір, Асгхар Алі Енджинір, а також такі лідери індійського наукового співтовариства, як, наприклад, біохімік та історик, організатор науки Абдул Рахман.

Зрозуміло, що ідея світської держави — не індійський, а євро-американський винахід. Саме євро-американський світ дав дві моделі світської держави.



Перша модель — держава не так світська, як антирелігійна, чи, точніше, релігійна навпаки. Держава, що виникла з боротьби невіруючих проти віруючих. Початок "світської держави" такого типу було закладено в революційній Франції, що було реакцією на жорстокість та безпринципність релігійної політики дореволюційної "галіканської" держави. Особливо жорсткі і стійкі форми такої псевдо-секуляризації розвивалися в радянській Росії; через прямий і опосередкований вплив вони відтворювалися в Мексиці, в республіканській Іспанії, а після другої світової війни — в країнах "соціалістичного табору". Таку модель ми визначаємо як першу, негативну модель секуляризації.

Друга модель світської держави, як посередника між не зовсім примиреними різновірними громадами, свого найбільшого розвитку досягла в англосаксонському світі. Наприкінці 40-х років нашого століття в Індії загострилися та роздирали її індусько-мусульманські відмінності й криваві погроми. Індія вибрала саме другу, англосаксонську модель, але ці труднощі існують донині, забираючи сотні і сотні тисяч життів. Модель, в основу якої покладено не антирелігійний ентузіазм і не релігійну байдужість, а дещо якісно інше: прагнення віруючих общин та їхніх лідерів, зберігаючи свою автономію та глибину віри, знайти модус мирного й демократичного співіснування з іншими громадами. Модель, яка намагається об'єднати формальну рівність особистих прав громадян із принципами обґрунтованої законом свободи їхньої формальної і неформальної самоорганізації<sup>3</sup>.

Друга, позитивна модель секуляризації, яка стверджує свободу й достоїнство віруючих і невіруючих, за умови формальної рівності їхніх особистих прав, протистоїть, з одного боку, традиційним формам теократичної чи конфесійної держави, а з другого — тоталітарній псевдотеократії.

Ясно, що індійська дійсність з її комуналістськими тяжбами є причиною багатьох сумних подій і явищ<sup>4</sup>. Але сам принцип світської державності, що створює бар'єри для абсолютистських претензій тих чи інших общин, — принцип, що розрахований на майбутні десятиліття й століття, — в ході півстолітньої історії Незалежної Індії, зумів на-



класти суттєвий відбиток на долю політики і культури в цій великій і своєрідній демократії Сходу. Без цього принципу її еволюція могла б бути ще болючішою<sup>5</sup>.

## 2

Індія і Росія — країни, долі яких частково подібні, хоча наша країна — в плані глибокої історичної ретроспективи — незрівнянно молодша, а в історично-культурному плані — більш "західна".

Обидві країни вражають розмахом своїх територій: цілі субконтиненти Євразії, своєрідні "планети на планеті".

Обидві країни в ході своєї історії були резервуарами, де тисячоліттями проходили, осідали, взаємодіяли, конфліктували, змішувались і знову формувалися численні етно-культурно-релігійні потоки. Цей процес був передумовою нетривіальних і глибоких культуротворчих форм і подій. Нові форми релігійної, політичної і художньої активності не обмежувалися "субконтинентальними" рамками і контекстами, якими були спричинені, а ставали здобутками інших континентів, народів і культур. При цьому труднощі і конфлікти, а часом і непримиренність культурних потоків обумовлювали багатство творчого потенціалу обидвох "субконтинентів".

Обидві країни виявилися регіонами запізнілої модернізації, яка почалася приблизно у XVIII столітті. В обох випадках найважливішою передумовою процесу модернізації була глибока внутрішня культурно-історична криза, пов'язана з розпадом традиційних структур соціальної організації та мислення. Щоправда, в російському випадку імпульс модернізації йшов ізсередини, і його найважливішим історичним агентом була споконвічно-російська автократична державність, яка володіла певним комплексом ідей і навичок культурної західності. В Індії імпульс йшов, передусім, від зовнішніх завойовницьких сил, від британського колоніального "раджі". Втім, і в Росії значна частина місцевого суспільства — від старообрядців і слов'янофілів до анархістів, есерів і частини більшовиків — сприймала "санкт-петербурзьке імператорство" (вислів М.А.Бакуніна<sup>6</sup>) як суто завойовницьку, антинародну, чужу



стихію<sup>7</sup>. Підвищена автономність держави і перевищена міра її влади над суспільством сприймалася мільйонами росіян як ознака чужорідності, ба навіть деякого внутрішнього колоніалізму.

І, нарешті, долі ісламських общин в історії обох країн створюють цікаву паралель.

Були періоди панування ісламських меншин та їхніх державних утворень на обидвох субконтинентах. Тимчасове панування в Росії припинилося разом із зруйнуванням Золотої Орди та її спадкоємців — ханств, протягом XV-XVII ст. (Казань, Астрахань, Сибір, Ногаї, Крим). У XIX столітті були підкорені землі Північного Кавказу, а значна частина їх корінного населення змушена була йти у вигнання ("мухаджирство").

Розмиванню цього найпівнічнішого флангу ісламської цивілізації майже не надавалося значення в тогочасному світі, і це вселяло тривогу хіба лише нечисленним адміністраторам, політикам та історіографам Османської імперії<sup>8</sup>. Можливо, причиною такого малопомітного для світу напівзникнення було не лише маргінальне становище північного ісламу, а й його недостатньо потужний культурний потенціал. Цьому напівзникненню надавалося мало уваги, бо в очах сучасників його навряд чи можна було порівняти з потужним відступом ісламу, який відбувався в Південно-Західній і Південно-Східній Європі протягом XV — на початку XX століть.

Перевага ісламу в Індії була довготривалішою і відзначалася більшою культуротворчою потужністю (теологія, архітектура, поезія, унікальна й вишукана живописна мініатюра...) і продовжувалась майже до середини XIX століття. Це стосується не лише імперії Великих Моголів, яка *de facto* прийняла британський васалітет, а й пов'язано з тією обставиною, що протягом своїх перших десятиліть британський "раджа" — в особі Ост-Індської компанії — опирався не так на індусів, як на ближчих європейцям за вірою і культурою мусульман. Лише перехід колоніальних систем освіти від місцевих, "орієнтальних" пріоритетів до європейських навчальних програм і створення англійцями, а згодом і "туземними" меценатами системи місцевих коледжів, університетів і лабораторій, утвердив перевагу мо-



дернізованих, висококастових представників індуїстської більшості<sup>9</sup>.

Згаданий вище Асгхар Алі Енджинір виділяє три найважливіші історичні обставини, які обумовили втрату індо-мусульманською меншиною її культурної гегемонії в умовах сучасної Індії:

1) переважна більшість нинішніх індо-мусульман — нащадки вихідців із нижчих каст; мільйони людей несуть у своєму житті успадковані відсталість та приниження, які походять ще з доісламських часів;

2) суто феодальний, точніше військово-феодальний характер культури і цінностей старих індо-ісламських верхів за відносної слабкості передбуржуазного духу підприємництва в індо-ісламських городян<sup>10</sup> — призвів до того, що ініціатива модернізації була перехоплена у мусульманської передбуржуазії представниками інших конфесійних масивів Індії — індуїстами, парсами, джайнами, християнами;

3) під час індусько-мусульманської різни та погромів 1940-х років найбільш інтелігентна і модернізована частина індо-мусульман перейшла на територію Пакистану і Бангладеш<sup>11</sup>.

Що стосується Росії, то за десятиліття комуністичної диктатури, без сумніву, середні показники освіченості і технічної компетентності серед її мусульманських народів зросли. Але офіційна політика тотальних антирелігійних утисків багато в чому підірвала культурну спадкоємність і загальний культуротворчий потенціал мусульманських народів Росії, як, загалом, і інших її меншин. Сьогодні в Росії працює багато вчених, артистів, лікарів, інженерів і представників інших творчих професій з багатьох мусульманських народів країни. Однак усі вони діють у нинішньому російському контексті швидше як представники традиційно поліетнічної і поліконфесійної російської інтелігенції, аніж представники відповідних общин. Щось подібне можемо сказати і про творчу ситуацію сьогоднішніх вихідців з індо-мусульманських общин у контексті індійської інтелігенції.

Так чи інакше, в обидвох країнах люди ісламу складають неоднорідні, розсіяні по кількості "украплені", та все ж



суттєві, самосвідомі, багатомільйонні, зростаючі в своєму творчому потенціалі меншини.

Останні роки пов'язані з загальною кризою ідеології модернізації і з відповідним зростом конфесійних та етнічних конфліктів. В таких умовах релігійна символіка, релігійний досвід індивідів і груп відволіклись від своїх чисто духовних основ і стали провідником тенденцій групової, локальної або партійної консолідації, — провідником культурних і соціально-економічних конфліктів, що роздирають сучасне суспільство. Більше того, недостатність і крах застарілих, чисто раціоналістичних понять про внутрішній зміст психології і мислення людини та соціальні зв'язки між людьми, а також розвиток нових інформаційних технологій, естетичних потреб і потреб мислення спонукають сучасну культуру знову звернутися до філософських і художніх, а через них і до релігійних набутоків старих, традиційних культур<sup>12</sup>.

Цей культуротворчий процес з особливою силою виявив себе саме в епоху "постмодерну". Процес осягнення людством культурної пам'яті багатьох народів, регіонів, цивілізацій, з дозволу сказати, — романтизм для мільйонів, — має багато серйозних прорахунків у соціополітичній сфері. Спробуємо розглянути проблему детальніше.

### 3

Прорахунок, який з особливою силою виявився якраз в останній чверті нашого століття, називається релігійним фундаменталізмом. Це складне і багатогранне всесвітньо-історичне явище, що охоплює важливі релігійні стилістики, різні ступені напруження релігійних почуттів, різні форми політичної практики.

Коли йдеться про релігійний фундаменталізм, сьогоднішня буденна свідомість поспішає негайно приєднати до поняття фундаменталізм прийменник — "ісламський". Така нескладна розумова операція має певні підстави. Справді, "привид хомейнізму" блукає по світу, зокрема — просторами Індії та Росії. Буденна свідомість, зокрема буденна академічна і політична свідомість, поспішають із роздумами про особливий потяг ісламу до спокуси фунда-



менталізму. Наводяться небезпідставні дані про "монолітний" характер віросповідальних основ ісламу, про "плазмоподібність" ісламської общинної організації, про безперервну історичну конфронтацію двох великих світових релігій, які мають біблійні корені, — ісламу та християнства...

А тим часом усе набагато складніше.

Пригляньмося до історії самого поняття. Воно виникло на початку нашого століття серед радикальних протестантських деномінацій Сполучених Штатів і заявило про себе вголос Конференцією з фундаментальних понять християнства (on Christian Fundamentals), скликаною в Каліфорнії 1908 року. В чому була суть цього руху? Передусім, у запереченні історизму християнської Церкви. Фундаменталісти — всупереч двотисячолітній традиції християнства — проголосили безумовне буквальне трактування Писань Старого і Нового Заповітів, відкидаючи будь-які дані природничих наук, котрі не збігаються з таким трактуванням, та будь-які спроби науково-критичних підходів до текстів Біблії. Це спиралося на закономірну реакцію релігійного почуття і релігійної свідомості проти крайнощів тодішнього біблійного критицизму, проти релятивізму і релігійної байдужості, характерних для того часу.

На перший погляд, релігійний фундаменталізм міг здаватися найбільш консервативною течією тодішньої християнської думки. Це було не так. Тому що жива історія віри і Церкви, наповнена шуканнями, піднесеннями, помилками й падіннями, відкидалася в ім'я схеми незмішувано-чистого архетипу віри, витвореної споглядальним мисленням на переломі XIX - XX століть. Повторюємо, що це був консерватизм, для якого особливо важливим є момент реальної історичної спадковості, навіть історичної інерції. Рух фундаменталістів виявився радикальною, майже раціоналістично продуманою й обґрунтованою реакцією на ліберально-прогресистські тенденції, які охопили Західну цивілізацію і християнську Церкву. Фундаменталізм, із дозволу сказати, був свідомою раціональною реакцією проти натиску раціоналізму в сфері соціокультурних відносин, і релігійних відносин зокрема. Гра відбувалася на раціоналістичному полі, — полі техно-



логічної, позитивістської і, по суті, революційної культури. Ми без побоювань можемо дати фундаменталізму оксюморонне визначення: реакційний революціонізм, або революціоністська реакція.

Стосовно сучасних течій фундаменталізму в ісламі, які мають давні витоки в пошуках радикальної арабської інтелігенції 30 - 40-х років, а сьогодні набули характеру масових, часто кривавих рухів, то в цих течіях, на наш погляд, надзвичайно важливо побачити саме момент раціональної реакції на всесвітній "тріумфальний похід" євроамериканської прогресистсько-раціоналістичної культури, включаючи її спрощену до міфологізму "марксистсько-ленінську" версію.

Відштовхування від останньої версії є дуже суттєвим. Це стосується не лише ареалів колишнього чи навіть триваючого "марксистсько-ленінського" панування (Кавказ, Поволжя, Казахстан, Середня Азія, Афганістан, Боснія, Синьцзян), це стосується й інших ареалів ісламського світу, в яких інтелігенція і бюрократія опинились під впливом ленінських чи напівленінських доктрин<sup>13</sup>.

Отже, спільний знаменник фундаменталістської реакції в сьогоденнішому "постмодерному" світі (точніше, у світі незрілого "постмодерну") можемо сформулювати приблизно таким чином:

релігійний фундаменталізм — це особлива, радикалістська реакція на кризові явища сучасного розвитку, які пов'язані з крайнощами і недоліками раціоналістичної картини світу і раціоналізму як такого, в усіх галузях людської практики; ідея рішучого і швидкого — аж до масового насильства — повернення світу до початкової чистоти, яка, до речі, раціонально побудована і звертається до "рідних" духовних начал, виступає проти раціонального та технологічного підходу до людських проблем.

Таким чином, у фундаменталізмі сьогодення, без сумніву, переважають елементи перетвореного в релігійну форму раціонального протесту проти крайнощів та проракхунків раціоналістичного (чи "модерністського") етапу всесвітньої історії. Етапу, який уже кінчився.

Серед нинішніх фундаменталізмів — фундаменталізм кінця ХХ століття — ісламський фундаменталізм виявив



себе глобально, з найбільшим розмахом і організованістю; щедрі вклади нафтодоларів — важливий чинник цього розмаху. Мода на фундаменталізм, зумовлена всією сукупністю сучасних культурно-історичних та геополітичних зрушень, вийшла за етноконфесійні рамки мусульманських народів і підштовхнула розвиток аналогічних течій серед інших ареалів і сповідань. Ні Індія, ні Росія не залишилися осторонь цього глобального процесу.

Індія — країна багатомільйонної ісламської меншини, заклопотана постійною військово-політичною конфронтацією з Пакистаном, який є найпотужнішим представником Ісламського світу в Південній Азії. Індуїстський фундаменталізм в Індії виявився ворогуючим близнюком фундаменталізму ісламського. Здавалося б, для індуїзму, як більш строкатої, аморфної і менш уніфікованої релігії, ніж іслам, побудувати фундаменталістську схему значно складніше. Однак вона побудована. Там, де не вистачає теоретичної узгодженості (що характерно для ісламу), на допомогу приходять пристрасті.

Смисл фундаменталістських течій індуїзму — заклик до відродження індуїзму (хіндутви), що історично ніколи не існував. Чистий, без домішок, він, вважається, міг би всіма правдами і неправдами, всіма можливими комбінаціями ненасильства й насильства очистити Індію від усяких нашарувань ісламу та європеїзму в її демографії, історії і культурі, не відкидаючи лише технічних (передусім військово-технічних) досягнень сучасності. Ці ідеї, а також натхнені ними організації, поширюються часто у ворогуючих або розпорошених етнічних і кастово-джантних масивах. Тому тотальна консолідація поборників одвічної індуїстської чистоти неможлива. Але їм до снаги дещо інше: можливість наповнити суспільно-політичну і духовну атмосферу країни випарами гордощів, ксенофобії, злостивості. Зрозуміло, що в Індії є сили, які працюють проти такого роду революціоністської реакції. Ними є потужні історичні інерції техно-економічного і пов'язаного з ним інтелектуального розвитку, глибокі й гуманні традиції релігійної думки та практики, традиції політичного плюралізму і демократичної самоорганізації. Парадоксально, але всі ці традиції індійського розвитку XVIII-XX століть набули характеру



міцної консервативної сили, яка протистоїть радикально-фундаменталістському "постмодерну".

Що стосується Росії, то основи сьогоднішнього православного фундаменталізму, який багато в чому звертається до одіозної уваровської тріади "самодержавство - православ'я - народність", закорінені в історичній долі нашої країни, в заздалегідь знаній невизначеності її культурно-історичних шляхів, заплутаності її геополітичних і духовних відносин як із Заходом, так і зі Сходом, або ж, у сучасному контексті, — з Північчю й Півднем. У таких нелегких умовах авторитарні соціальні сподівання — сподівання відродження військово-чиновницької імперії, яка все розподіляє і всіх залякує, — поєднуються зі сподіваннями "національної" віри і національної виключності. Попри те, що сама Росія та її культурно-історичне ядро — великоруський народ — поліетнічна і поліконфесійна.

(Пригадаємо, що поліконфесійність стала невід'ємною культурно-історичною характеристикою великоруського народу ще в часи Никонівського розколу XVII століття, не кажучи вже про післяпетрівський період і, тим більше, про наш час.)

Якщо ставлення поборників хіндутви стосовно ісламу однозначно вороже, то ставлення російських націонал-православів (ряди яких останніми роками поповнились за рахунок партійно-комсомольських функціонерів і суттєво зміцніли за рахунок діячів силових структур пост-комуністичної Росії) набагато складніше: від злісної ісламофобії до мрій про православно-ісламський альянс, на шкоду всім іншим релігіям, як про єдину державно-релігійну формулу. Це вступає в рішучі протиріччя не лише з живим, істинно релігійним обличчям сьогоднішньої Росії, а й з історичністю та консервативністю православної культури. Нічого дивного в цьому немає. Як зазначалось вище, серед нинішніх націонал-православних фундаменталістів Росії — величезна кількість неофітів, які ще не збули та й не спроможні збути свого вчорашнього більшовизму. Неофітів, які мало пов'язані з православним молитовним досвідом і аскетичною дисципліною й тому сприймають релігійну сферу як щось подібне до націонал-радикальної ідеології. В зв'язку з цим розвинуті організаційні й ідео-



логічні зв'язки православного фундаменталізму з неоленіністськими партіями та угрупованнями зовсім не випадкові у політичному ландшафті нинішньої Росії. Антирелігійна спадщина більшовизму їм нітрохи не заважає.

Колись ненависть до Бога, до релігії, до традиційної культури була — воістину — однією з найважливіших руйнівних сил більшовицького утопізму і політичного насильства в Росії<sup>14</sup>. Сьогоднішні спадкоємці Леніна й Сталіна, занепокоєні своєю масовою базою, трактують колишні розправи над мільйонами людей як неприємну, а все ж незначну аномалію радянської історії.

Проглядається один із характерних парадоксів нинішнього політичного і, частково, релігійного розвитку Росії: "змичка" (якщо пригадати старий партійний жаргон) націонал-православного фундаменталізму з необільшовицькою ностальгією. В даній конвергенції мало справжнього релігійного досвіду, а також і логіки. Йдеться, швидше, не про логіку як таку, а про соціо-психо-логіку чи, навіть, психо-пато-логіку фундаменталізму саме як реактивну, радикалістську й антиісторичну тенденцію в нинішній релігійній дійсності.

У зв'язку з цим дозволимо собі одну невеличку, але, як нам здається, суттєво важливу ілюстрацію до вищесказаного. За даними телепередачі "Сьогодні" (НТВ, 7 листопада 1996), на мітингу на Двірцевій площі в Петербурзі, один з комуністичних ораторів, прославляючи достопам'ятну річницю захоплення більшовиками Зимового палацу, звернувся до натовпу приблизно з такими словами: "Ми в Росії зробили з християнства православ'я, а з марксизму — ленінізм. А соціалізм і є наша російська демократія!"

Важко сказати, чого тут більше: безпардонно-цинічного невігластва щодо історії (в тому числі й до церковної) чи бездомішкової орвелівської дводумності в головах комуно-православних фундаменталістів. "Свобода — це рабство, війна — це мир, незнання — це сила!"

А тепер спробуємо придивитись до суто релігійного підґрунтя сьогоднішніх фундаменталістських течій, не тор-



каючись їхніх конкретних віросповідальних орієнтирів. Зрозуміло, що при вивченні різноманітних релігійних варіантів сучасного фундаменталізму, важливо враховувати їхні конкретні віросповідальні мотивації, закорінені в особливостях духовного змісту будь-якої релігії: ісламу, індуїзму, православ'я. В даному випадку хотілося б загострити увагу на деяких наскрізних і загальних моментах, — на тих самих, що не обмежують фундаменталізм рамками певної місцевості чи релігії, а роблять його всесвітньо-історичним феноменом.

Всупереч теоретичним викладкам та прогнозам ідеологів і позитивістського, і гегеліано-марксистського типу, які вважали, що релігійна сфера є сферою архаїки й підлягає історичному "подоланню", — досвід реальної історії все більше підводить нас до усвідомлення неможливості скасувати цю сферу в жодну з епох, за будь-якої соціальної чи технологічної формації. Суть релігійної сфери полягає у приєднанні людських індивідів і груп до СВЯТИНИ, тобто до того самого, що в різних культурно-історичних умовах, з різним ступенем непевності або чіткості, здається людям щонайсправжнішим, найсуттєвішим, найзадушевнішим (innigste — як сказав німецький богослов) у Бутті; якщо хочете — чимось на кшталт прихованого гераклітового вогню Буття<sup>15</sup>.

Стурбованість Святиною, що лежить в основі всякого комплексу релігійних ідей, практик та інститутів, — одна із констант історії. А конкретні вияви й видозміни цієї константи завжди різноманітні, вони досягають особливої гостроти в умовах глибоких історичних зрушень та переломів. Сьогоднішня ситуація всесвітньо-історичного перелому пов'язана з потрійною структурною кризою, яку переживає людство.

Глобальну кризу можна, зокрема, охарактеризувати:

1) агонією традиційних, доіндустріальних форм соціально-економічної й духовної організації;

2) тенденціями розпаду індустріальних форм людського співжиття, — розпаду, що ознаменований не так фізично, як морально застарілими гігантськими індустріальними комплексами, масовою формою виробництва та екологічним колапсом;



3) внутрішньою соціокультурною проблематичністю, яка дедалі ясніше виявляється у нових інформаційних формах виробництва та соціальних зв'язків<sup>16</sup>.

Кожний регіон Землі, кожний з великих чи малих людських масивів має свої слабкі місця в умовах цієї потрійної структурної кризи. В таких умовах релігійна сфера, яка залежить більше від постійних, компенсуючих неповноцінність, недовершеність буденного досвіду глибинних духовних сподівань людини (сподівань комунікації з самим собою, з ближніми, з навколишнім середовищем, з Богом), ніж від прямої соціально-історичної конкретики, може вийти на перший план людської реальності.

Загальновідомо, що виокремлення спеціалізованої богослужбової функції в суспільстві — необхідний елемент суспільного поділу праці, — поділу, який спирається не лише на соціоекономічні закономірності людського співжиття, а й на весь склад духовної та економічної організації людей<sup>17</sup>.

Із цього випливає, що будь-яке ситуаційно неминуче відчуження духа у сферу соціальності провокує розвиток специфічних економічних та інституціональних інтересів, зростання особистих амбіцій і честолюбства, можливість нахабної мобілізації слабких та залежних. Безперечний елемент абсолютизму в релігійній свідомості, який у критичних умовах дає людям можливість витримати, вижити, іноді може ставати передумовою нових форм маніпулювання, підкорення і владарювання. Тим більше в умовах глибокої культурно-історичної кризи, яку голландський учений-ісламознавець Жак Ваарденбург визначив як профетичну ситуацію. Чим визначається профетична ситуація? В умовах життєвого розлому, релігійні групи або інститути, які щойно складаються чи вже усталені, вільно чи невільно змушені відгукуватись на щораз більшу проблематичність життя та на вимушеність індивідів і груп у даних критичних умовах брати на себе всю вагу вибору свого глибинного духовного і соціокультурного самовизначення. Ставкою людського вибору в таких випадках стає виправдання і спасіння перед Вічністю. В таких ситуаціях складаються пророчі харизми або ж, коли йдеться про усталені релігійні



інститути і групи, то вони знов набувають харизматичного ореолу<sup>18</sup>.

Це похідне від соціальної філософії Макса Вебера теоретичне спостереження Ваарденбурга узагальнює досвід порівняльного вивчення трьох релігій біблійного кореня (юдаїзм, християнство, іслам) та зороастризму. Вочевидь, їх можна застосувати й до сучасних войовничих версій індуїзму, які в боротьбі з ісламом і християнством (а в останні десятиліття і з сикхізмом) засвоїли елементи їхнього профетичного пафосу. Хоча, зрозуміло, сучасні, фундаменталістські форми профетизму бідніші, бо зумовлені кризою матеріалізму й емпіризму та нею ж покликані до життя.

В кожному разі, основною рисою, яка споріднює сучасний фундаменталізм у будь-якому цивілізаційному і віросповідальному середовищі — це надання переваги принципам механічного повернення до своєї національно-релігійної ідентичності, переваги своєму демонстративному протистоянню зовнішньому світові і зовнішнім "ворогам"; опертя на ці переваги як на "ставку більшу, ніж життя". Така "профетична", а точніше, псевдопрофетична мобілізація людей зв'язана з відчуженням їхньої віри, волі і почуттів, з вільною чи примусовою узурпацією людських сердець войовничими групами лідерів...

Твердження, що сили фундаменталізму спираються виключно на власні духовні і соціопсихологічні ресурси автотонних суспільств, лише затьмарює картину.

Насправді, сучасні фундаменталістські рухи спираються не лише на власні духовні і соціопсихологічні ресурси, не лише на власні індивідуальні та групові неврози, не лише на запозичену в Заході організаційну і пропагандистську технологію, основою якої є елементи електронних технологій (ТБ, комп'ютери тощо). Залежність незахідних фундаменталістських течій від євро-американської культурної спадщини набагато глибша.

Свого часу англійський ісламознавець Бернард Люїс зазначав, що ЗОВНІШНЯ критика західної цивілізації, яка походить із незахідних ареалів, концептуально багато в чому спиралась і далі спирається на ВНУТРІШНЮ критику, зокрема романтичну, на орієнталістські ідеї та санти-



менти європейських і американських учених, поетів-романтиків, соціал-утопістів, а в останні роки — додамо від себе — й екологів. У строкатої когорти західних (і частково — додамо від себе — російських) інтелектуалів на перший план творчості виходив інтерес до духовної витонченості ідеалізованих культур минулого — на противагу соціокультурному занепадові грубої "модернізованої", індустріально-урбаністичної доби. Інтелігентне відторгнення емпіричного свого і справжнього в ім'я ідеалізованого чужого й минулого перетворило історію, що генерує (meta-history), в історію, що перебуває в стані ностальгії (cata-history)<sup>19</sup>. Тема теоретично оформленої культурної ностальгії, яка протягом майже двох століть розроблялася в європейських аудиторіях, кабінетах, музеях, салонах, сьогодні стала, висловлюючись на марксистському жаргоні, "матеріальною силою" в багатьох незахідних ареалах. Вона здійснилася не лише у плоті, а й, на жаль, у крові...

Свого часу знаменитий російський сходознавець Н.А.Сімонія висловив думку, що релігійно-фундаменталістські ідеї навряд чи мають серйозну і довготривалу перспективу, тому що далекі від основних трьох вимірів історії: минулого, сучасного, майбутнього.

Справді, вони відсторонені від минулого, бо прагнуть замінити реальне минуле схемами і картинками, побудованими поспіхом, за раціональними зразками: консервативне прийняття минулого підмінюється ідеєю його силової свавільної радикалістської реконструкції;

вони відсторонені від сучасності, адже неможливо втиснути унікальну проблематику сучасності в нормативні рамки ідеалізованого минулого;

вони відсторонені від майбутнього, тому що майбутнє несе в собі елементи непередбачуваності та свободи; його не можна цілком програмувати з минулого і керувати ним із теперішнього часу<sup>20</sup>.

Все це правильно. Фундаменталізм — унікальна і грізна частина "профетичної ситуації" нашого часу, коли мільйони людей різних регіонів, націй, класів і груп втратили серйозне внутрішнє опертя в реальній історії. Духовно знекорінені і знекровлені прорахунками процесів модернізації, вони гарячково шукають твердих основ свого



людського статусу перед Небом і Землею. Основ, що їх у нашу добу означають суєтним і поверховим поняттям ідентичності. Можливо, за якийсь час місце фундаменталістських пристратей займуть виваженіші, консервативніші, реалістичніші ідеологічні й культурні форми. Поки що рано говорити про глибші духовно й, тим самим, вільніші внутрішньо майбутні постфундаменталістські течії. Поза тим, течії фундаменталізму вже увійшли в історію і стали її небезпечною проблематичною і невід'ємною частиною.

## 5

При всій своїй екстравагантності і свавільності, фундаменталізм — у будь-якій із своїх форм (ісламській, християнській, буддистській, індуїстській, юдейській, сікхській...) — ставить перед людством ряд непорушних питань, які неможливо осмислити в байдужих термінах "модернізації" та "постмодерну". Він ставить питання про унікальне і вічне недоговорювання у ставленні людини до Святини, про унікальну спадкоємність цього ставлення в історії різноманітних людських масивів. Але в силу своєї крайньої екзальтованості й абсолютизму, не може їх вирішити.

Навряд чи й ми можемо вирішити ці проблеми. І взагалі, чи їхнє вирішення можливе за нашого життя.

Єдине, на що ми спроможні, — повертаючись до початку нашої розмови, — привернути увагу читачів до другої, позитивної, моделі секулярного громадського устрою. Ми усвідомлюємо, що ця модель — не зліпок з конкретно-історичних явищ, не припис, не рецепт, а скоріше, теоретична абстракція. Точніше, теоретична абстракція громадянського суспільства, яке оформлене інституційними рамками світської держави. Принаймні для Індії і Росії, де елементи громадянського суспільства протистоять елементам повзучої громадянської війни.

Йдеться про серйозні і дружні стосунки держави і діючих у її межах конфесійних общин<sup>21</sup>. Про зацікавленість держави в міжобщинних контактах і зв'язках, які не ображають релігійних почуттів представників цих общин, ро-



звиваючи поволі у людей навички міжобщинного порозуміння і солідарності.

Таку об'єктивну потребу у статусі світської держави в стосунках між релігійними общинами як посередника — дистанційованого, дружнього, здатного йти на примирення — відчуває і Захід, який давно втратив свою етноконфесійну однорідність, і де, до речі, вже укорінилися великі ісламські діаспори; відчуває й Індія, де релігійний фундаменталізм з його нейздійсненими мріями про "напівсучасність" (термін німецько-арабського релігієзнавця Бессама Тібі<sup>22</sup>) провокує міжобщинну ворожнечу й криваві сутички; відчуває й Росія, яку посмужно чи розсіяно населяють десятки мільйонів православних християн, християн інших конфесій, мусульман і людей багатьох інших віросповідань. Тому мова — про найзагальніші моральні і правові гарантії гідного проживання неподібних духовно людей у спільному державно-політичному просторі. Раніше чи пізніше, в тій чи тій формі будуть змушені зіткнутися з цією проблематикою й ті регіони земної кулі, де населення ще зберігає риси відносної релігійно-культурної однорідності. Можливо, якимось чином це торкнеться навіть країн Близького Сходу, країн корінного ісламу. Бо ж сучасне життя не вкладається в рамки прецедентів і аналогій, які лежать в основі нинішньої шаріатської юриспруденції. Хоч, зрозуміло, в цьому регіоні такий процес буде особливо складним і довготривалим.

Становлення систем світської держави і громадянського суспільства як таких, що доброзичливо налаштовані до духовного досвіду людей і не дозволяють собі втручатися в цей досвід, у кінцевому підсумку відповідає інтересам усіх конфесій. Бо ж агресивність поборників "чистоти" та "підвалин" у межах будь-якої конфесій чи субкультури провокує й викликає до життя подібне явище — як відповідь — у лонах суміжних конфесій і субкультур. На нинішній малій Землі ми всі, по суті, суміжні. Тому, як зазначав індійський філософ, сучасна держава й сучасне суспільство передбачають, у кінцевому результаті, не "монолітну ідентичність", не тиранічний взаємний тиск більшості й меншості, а певний демократичний дискурс, що враховує право й потребу особистостей та груп бути



несхожими на інших, жити з ними в мирі і взаєморозумінні<sup>23</sup>.

Для автора цієї статті особливо важливим і цінним є те, що вчення про просвітницьку світську державу й демократичний дискурс об'єктивно обґрунтоване на глибокій релігійно-антропологічній основі. Адже одне з головних, найглибших релігійних покликань людини — не лише виконання заповідей, а й певна активна творчість чи, кажучи мовою богослов'я, власне нетривіальне прославлення Бога:

Нехай радіють і звеселяться

всі ті, хто Тебе шукає,

Нехай свідчать про велич

всі ті, хто з любов'ю чекає Твого спасіння<sup>24</sup>.

Якщо звернутися до одного з ісламознавчих вимірів проблеми прославляння, то можна сказати наступне.

Історично іслам формувався як релігія, що виступала посередником не лише між різними формами духовного досвіду індивідів та суспільних груп, а й як релігія, що була посередником між різними етно-релігійними масивами, різними соціально-економічними укладами, культурно-історичними й екологічними ареалами<sup>25</sup>. Відбиток цієї обставини знаходимо в коранічному тексті:

... Ми поставили вас народом-посередником

для того,

щоб ви були свідками

перед цими людьми,

а Посланець цей

був свідком перед вами<sup>26</sup>.

Статус людини не є самозамкнутим: людина — посередник між Богом і Всесвітом, між Небом і Землею, між людиною і людиною. Відповідно, свідок їхнього безперервного, живого і глибоко особистого зв'язку, який переростає всі умовні рамки місця і часу. Лише визнаючи цю обставину, людина може знайти в собі ту ступінь вдумливості, відповідальності і толерантності, коли досяжною стає здатність вимагати від себе й прощати іншим.

\*\*\*\*

Виходячи з вищесказаного, дозволимо собі загальні і короткі висновки.



1. Сучасний релігійний фундаменталізм має вигляд стихійного і глобального контрнаступу релігійної сфери проти довготривалого й досі активного натиску "модернізаторства" та його крайнощів і прорахунків.

2. Агресивність, настирливість, людська нетактовність, яку часто виявляють релігійно-фундаменталістські рухи, — рухи прямолінійного раціонально-радикалістського "грунтіства", — виступають не лише проти універсальних тенденцій сучасного техно-економічного і, частково, соціокультурного розвитку, а й у кінцевому підсумку проти специфіки релігійної сфери, головним інтересом якої є проблематика Святині, тобто проблематика хоч і людському нагальна, проте — глибоко інтимна і до кінця не висловлювана, "апофатична". Припускаємо, що через певний час можливе радикальне відчуження, інфляція та внутрішнє спустошення "профетичних" пристрастей, які лежать в основі фундаменталістських рухів; на авансцену історії вийдуть більш помірковані, консервативні, багатші внутрішнім змістом тенденції релігійного розвитку.

3. Що стосується країн поліконфесійних і багатокультурних, та ще й із недостатньо інтенсивною демократичною базою — як Росія та Індія<sup>27</sup>, то ми вважаємо, що обґрунтована вище друга модель секуляризму, — в сенсі підтримки тенденцій громадянського миру, довгострокового розвитку і спадкоємності багатої і складної культурної спадщини — є для них оптимальною.

## Примітки

<sup>1</sup> Е.Б. Рашковский. Сатьяграха: революция ненасилия. — "Путь", 1993, № 4; В.Г.Хорос. Политика "грасс-руте" как фактор становления гражданского общества в развивающихся странах (на примере Индии). — В сб. Авторитаризм и демократия в "третьем мире". М., 1991.

<sup>2</sup> Див. праці Л.Б.Алаєва, А.Б.Беленького, А.Г.Володіна, А.Б.Зубова, М.Н. Куньшикова, А.А.Куценкова, А.Д.Літмана, Д.Е.Фурмана та ін.

<sup>3</sup> На практиці, ця модель може бути скільки завгодно обтяжена елементами корпоративності і патерналізму. Це окреме питання.

<sup>4</sup> Одним із найтрагічніших, найкричущіших виявів цієї ворожнечі в останні роки стало зруйнування індуськими фанатиками мечеті XVI століття Бабрі Масджід в місті Айодх'я, 6 грудня 1992 року. Мотив злочину: мусульманській святині, яка стояла чотири сотні років, не місце на тому пагорбі, де, за переказами, народився Крішна.



<sup>5</sup> Див.: R. Bhargava. Secular Imperative. - "India Intern. Centre Quart.", N.Delhi, 1955 # 1.

<sup>6</sup> Той же Бакунін у своїх багатьох працях описував російську державність як щось "німецько-татарське", "кнуто-германське" і т.д.

<sup>7</sup> Див.: В.Г.Хорос. Русская история в сравнительном освещении. М., 1996.

<sup>8</sup> Див.: Эвлия Челеби. Книга путешествия. (Извлечения из сочинений турецкого путешественника XVII века) Вып. 1: Земли Молдавии и Украины. — М., 1961, с.218-219.

<sup>9</sup> Ця проблема на основі різноманітних історичних джерел розглядається у книзі: Е.Б.Рашковский. Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока XIX-XX века. — М., 1990.

<sup>10</sup> Високу ступінь пристосованості до буржуазної модернізації виявили лише представники ряду маргінальних індо-ісламських сект і груп меншин: бохра, ходжі, мемони, мусульмани-таміли та ін. (Див.: А.А. Engineer. Why Indian Moslems are Backward? - "World Focus", N.Delhi, 1995, v.16 #2-3, p.30. Див.: також в цьому зв'язку: E.Toczec. Wyc muzulmaninem w Indiach. - Wt., etc., 1984).

<sup>11</sup> Див.: А.А. Engineer, вказ. праця, с.29-31.

<sup>12</sup> Див.: М.А.Сиверцев. Влияние дискурса традиционных культур на становление полицентрического образа фундаментальной науки. (Востребование наследия традиционных культур в компьютерную эпоху). — В кн.: Ориентация — поиск. Восток в теориях и гипотезах. — М., 1992.

<sup>13</sup> Див.: В.В.Рибаков. "Социалистическая ориентация" в арабском мире: прошлое, настоящее, будущее. Ч. 1-2. — М., 1991.

<sup>14</sup> Див.: Е.Б.Рашковский. Псевдореставрация: коммунистический тоталитаризм как форма религиозного сознания. — В кн.: Нужен ли Гитлер России? По материалам международного форума "Фашизм в тоталитарном и посттоталитарном обществе: идейные основы, социальная база, политическая активность". Москва, 20-22 січня 1995 року. — М., 1996.

<sup>15</sup> Див.: K.V.Truhlar. Teilhard und Solowiew. Dichtung und Religioese Erfahrung. - Freiburg-Muench., 1996, S.21.

<sup>16</sup> Див.: Россия и Юг: возможность и пределы взаимодействия. — М., 1996, с.189-191.

<sup>17</sup> Див.: Г.Зиммель. Религия. Социально-психологический этюд. — М., 1909. с.61-63.

<sup>18</sup> Див.: J.Waardenburg. "Leben verlieren" oder "Leben gewinnen" als Alternative in prophetischen Religionen. - In: Leben und Tode in den Religionen. Symbol und Wirklichkeit. Hrsg. von G.Stechenson. - Darmstadt, 1985.

<sup>19</sup> Див.: B.Lewis. The Study of Islam. - "Encounter", L., 1972, v.38, #1, p. 38. Загалом, аналіз явищ культурно-історичної ностальгії досить глибоко закорінений в англійській історіографії XX століття (праці А. Дж. Тойнбі, Р.Дж. Коллінгвуда, Е.Х.Карра, Л.Б.Неміра, Е.Кедурі, Е.Геллнера та ін.).

<sup>20</sup> Усний виступ Н.А.Сімонія в Секторі загальнотеоретичних проблем сходознавчої науки Інституту сходознавства РАН (тоді — АН СРСР) в червні 1989 року.

<sup>21</sup> Зрозуміло, що держава і закон не можуть залишатись байдужими щодо форм бузувірської практики і людиноненависницької пропаганди, які посягають на особисті або колективні права громадян і походять від релігійних організацій (що, на жаль, трапляється). В цих виняткових випадках об'єктами переслідувань з боку закону повинні виступати не



релігійні переконання людей, а передбачені законодавством конкретні протиправні дії.

<sup>22</sup> Див.: В.Тібі. Islamic Dream of Semi-Modernity. - "India Inter. Centre Quart.", 1995, v.22 # 1.

<sup>23</sup> Див.: І.Н.Мочанті. Secularism and enlightenment in Indian conteest

<sup>24</sup> Псалом 40 (39) 7.

<sup>25</sup> Див.: Л.І.Рейснер. Цивілізація и способ общения. - М.,1993.

<sup>26</sup> Коран 2.137. Переклад Г.С.Саблукова

<sup>27</sup> Див.: А.Г.Володин, М.Дорнос. Индия и Россия: гражданское общество, партии, власть (уместны ли сопоставления). // МЭиМО, 1990, № 10.